

Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil

Paulo D. Siepierski*

A influência da religião na vida social e política brasileira tem constantemente atraído o interesse dos estudiosos. Devido ao seu tamanho e importância a Igreja Católica Romana tem tradicionalmente sido o alvo das atenções. Nas últimas décadas, a quase totalidade das análises se concentraram na natureza e no papel das CEBs, tendo em vista sua oposição ao regime militar e sua declarada intenção de estabelecer uma nova cultura democrática e uma nova ordem social. Poucos estudiosos perceberam que o campo religioso brasileiro estava passando por profundas mudanças que alterariam consideravelmente o panorama social e político brasileiro. Sem dúvida, uma das maiores novidades na redemocratização do país foi a emergência na arena política de grupos religiosos outrora ausentes. Essa presença, já bastante evidente na Assembléia Nacional Constituinte em 1986, se acentuou mais nas últimas eleições, deixando claro que o fator religioso ainda continuará a ser decisivo por muito tempo na vida social e política brasileira.

A irrupção desses grupos religiosos, genericamente denominados protestantes ou evangélicos, na vida política do país reflete seu crescimento espetacular, especialmente durante o regime militar, embora já pudesse ser notado antes e tenha se acelerado depois dele. Nos últimos anos, a visibilidade social desses grupos tem despertado a atenção de estudiosos oriundos de diversas áreas de conhecimento, principalmente sociólogos, antropólogos e cientistas políticos. A crescente bibliografia busca responder basicamente dois questionamentos. Primeiro, por que esses grupos são tão atraentes em um país tradicionalmente católico? Segundo, qual o impacto social, econômico e político dessa mudança religiosa?

As respostas a essas questões são diversas, divergentes e algumas vezes opostas. Muito dessa diversidade é decorrente da ausência de uma tipologia que permita a distinção, no mínimo, dos grupos majoritários e suas características principais. Essa ausência de tipologia também tem permitido o surgimento de generalizações e deduções que, ao serem escrutadas mais detalhadamente, se mostram imprecisas¹. Uma delas é que o protestantismo é politicamente passivo e por isso tem atraído as massas que não concordam com o engajamento político do catolicismo progressista². Outra, bastante próxima dessa, é que os protestantes, notadamente os pentecostais, ao se isolarem da política propriamente dita, não oferecem nenhuma ameaça ao *status quo*, mas criam espaço para a participação das massas na sociedade civil³. Outra é que o pentecostalismo encoraja a ação coletiva e desenvolve a conscientização social⁴. Ainda outra é que o pentecostalis-

mo coloca no centro de seu programa uma versão da ética protestante similar àquela do metodismo do início do século passado⁵ e que a ética ascética e de poupança do pentecostalismo estabelece uma resistência singular à ética hedonista brasileira⁶. Todas essas proposições refletem uma realidade específica e, portanto, precisam ser relativizadas.

Como contribuição para tal relativização quero primeiramente ressaltar que o trânsito religioso no Brasil está direcionado principalmente para um segmento do campo religioso conhecido como neopentecostalismo, mas que posteriormente designarei mais precisamente como *pós-pentecostalismo*. Depois, analisarei algumas das incursões desse segmento na vida política nacional. Como conclusão oferecerei algumas pistas para futuras explorações.

O Perfil do Cristianismo Brasileiro

É muito difícil quantificar o campo religioso brasileiro. O órgão oficial responsável, o IBGE, até hoje não conseguiu delimitar claramente os diversos grupos e dimensioná-los. Ademais, quando um grupo religioso possui um setor encarregado de sua quantificação, o que é raro, na maioria das vezes os dados tendem a ser superestimados, não sendo confiáveis. Para complicar, há uma grande diversidade de tipos de membros, variando substancialmente de grupo religioso para grupo religioso. Adicione-se a isso o intenso trânsito que caracteriza a presente pluralidade religiosa, e a tarefa torna-se praticamente impossível. Não obstante, salta aos olhos que alguns grupos crescem extraordinariamente, ao passo que outros estão estagnados ou mesmo diminuindo.

Baseado em uma extrapolação do censo de 1980, uma vez que os resultados sobre religião do censo de 1991 ainda não haviam sido publicados, Freston calculou que em uma estimativa conservadora os protestantes seriam 15% da população, algo em torno de 23 milhões de pessoas, das quais 16 milhões seriam pentecostais⁷. Segundo um autor conceituado no meio religioso, haveria em 1992 perto de 29 milhões de evangélicos (17,8% da população), dos quais cerca de 27 milhões seriam pentecostais⁸. Outra pesquisa, fundamentada em uma amostra de quase 21 mil entrevistas por todo o país e realizada em 1994 pelo Datafolha tomando como base apenas eleitores, encontrou 13,3% de evangélicos, sendo 9,9% pentecostais⁹. Nessa mesma pesquisa 74,9% se denominaram católicos, mas apenas 1,8% se disseram membros das CEBs e 3,8% se declararam carismáticos.

Esses números são suficientes para revelar o grande crescimento dos grupos genericamente denominados evangélicos, em especial dos pentecostais. O Censo Institucional Evangélico, realizado pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) em 13 municípios do Grande Rio entre 1990 e 1992, ilustra bem esse crescimento. Foram encontrados 3.477 templos, dos quais 61% eram pentecostais. Apenas entre 1990 e 1992 foram registrados em cartório no Estado do Rio de Janeiro 710 novos

templos declarados evangélicos, ou seja, quase um novo templo a cada dia. Nesse mesmo período foi registrada apenas uma nova paróquia católica¹⁰.

Para compreender as implicações desse crescimento fenomenal é necessário observar que ele está concentrado em um segmento — do qual a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Renascer e as “comunidades” são as melhores representantes — cujas características peculiares distinguem-no claramente, distanciando-o dos demais. Esse distanciamento exige que as generalizações sejam revistas¹¹. Por isso faz-se necessária uma nova tipologia do pentecostalismo brasileiro.

Contribuições para uma Tipologia do Pentecostalismo

Um sociólogo suíço foi um dos primeiros estudiosos que procurou fornecer uma tipologia do pentecostalismo na América Latina. Ele concluiu que “o pentecostalismo sintetiza o protestantismo (cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética) com uma forma de espiritualidade que é característica das religiões ‘populares’ (emoção, ritos de possessão, participação coletiva)”¹². Essa síntese, obviamente, não é equilibrada nem homogênea, podendo haver ênfase maior em um ou mais desses fatores em detrimento do restante. Na realidade, isso ocorreu com tal magnitude nas últimas décadas que a própria síntese pode ser questionada.

Essa mutação só pode ser percebida através da análise do desenvolvimento histórico do pentecostalismo. De fato, “se levarmos em consideração que os fenômenos religiosos refletem estruturas mentais e que estas se inserem entre as de longa duração (...) veremos a necessidade de elaborar análises que levem em consideração eventuais defasagens existentes no seio da estrutura social global e as estruturas mentais”¹³. Contudo, devido à ausência de pesquisa histórica, nossa compreensão do pentecostalismo tem sido moldada por antropólogos e sociólogos. Como observa Freston, um cientista político inglês radicado no Brasil, “a *história* do pentecostalismo brasileiro não tem recebido praticamente nenhuma atenção acadêmica (...) a sociologia do pentecostalismo tem inovado apenas no nível micro; há pouco estudo sobre a evolução das igrejas e seu relacionamento com a sociedade”¹⁴. Sua reivindicação de ter parcialmente coberto essa lacuna em sua tese de doutorado precisa ser relativizada. Nela ele se limita a uma história factual, descritiva. Por exemplo, ao descrever o início da Assembléia de Deus (AD) no Pará em 1911 e sua expansão para o Nordeste, em nenhum momento relaciona esse fato com a crise do ciclo da borracha e o refluxo de migrantes nordestinos¹⁵.

Essa dificuldade que Freston demonstra em situar o pentecostalismo nas estruturas sociais, econômicas, mentais e assim por diante se reflete em sua proposta de perceber o pentecostalismo em três ondas de criação institucional¹⁶. A debilidade dessa tipologia — a rigor não é uma tipologia, mas uma genealogia — das formações pentecostais já foi demonstrada pelo sociólogo Mariano. Embora

ele concorde com Freston na rejeição da terminologia de Bittencourt (pentecostalismo autônomo), de Mendonça (cura divina) e de Brandão (pequenas seitas), que não distinguem entre a segunda e a terceira ondas, por outro lado conclui que “a segunda onda nada mais é do que um desdobramento institucional do pentecostalismo clássico [primeira onda]”¹⁷.

Mariano está correto, pois a rigor a variação teológica entre a primeira onda pentecostal e a segunda é bem menos significativa do que aquela entre os vários protestantismos de missão, por exemplo. Aimee Semple McPherson, fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), que para Freston inicia a segunda onda no Brasil, também é do mesmo contexto teológico dos iniciadores da AD no Brasil. As técnicas modernas trazidas pela IEQ ao Brasil não representam uma ruptura com o pentecostalismo clássico; portanto, Mariano tem fundamento para designar essa segunda onda como “pentecostalismo neoclássico”¹⁸. Contudo, convém ressaltar que a chegada da IEQ representa um passo em direção ao surgimento de novas formações pentecostais que com o passar do tempo se distanciariam do modelo clássico.

Considerando o pentecostalismo uma estrutura de longa duração, é fundamental lembrar que a escatologia estava no cerne da mensagem pentecostal¹⁹. Estava claro para os primeiros seguidores do pentecostalismo que o batismo do Espírito Santo, evidenciado pelo dom de línguas, era um revestimento de poder para testemunhar as boas novas visando a rápida evangelização do mundo, apresando assim a volta de Jesus como juiz e rei escatológico para julgar e governar as nações²⁰. A IEQ, ao chegar ao Brasil, ainda era fiel a essa visão — ela era primeiramente uma “Cruzada Nacional de Evangelização” e seu principal rebento se autodenomina “O Brasil para Cristo” —, mas com uma pequena alteração teológica. Pequena, mas muito importante para a história das mentalidades. Para a IEQ, o revestimento de poder não era apenas para evangelizar, mas para realizar obras maiores do que aquelas que Jesus realizou. Como Jesus era percebido como salvador, batizador no Espírito Santo, médico e rei que voltará — daí o nome “evangelho quadrangular” —, a cura divina acabou se tornando central. Cabe lembrar que o cristianismo histórico, e portanto também o pentecostalismo clássico, sempre anunciou a cura divina, mas nunca a buscou ostensivamente, como um direito. A ênfase na cura divina refletiu um arrefecimento na expectativa escatológica que provocava profunda desvalorização deste mundo, forte sectarismo e rigoroso ascetismo.

Essa ênfase na cura divina já era comum nos Estados Unidos nos anos 20. Além da própria McPherson, que cruzava o país realizando cultos de cura divina, havia muitos outros. Mas o grande impulso nos ministérios de cura divina aconteceu imediatamente após a Segunda Guerra Mundial. Os grupos pentecostais receberam muito bem esse reavivamento, não obstante a controvérsia sobre a ênfase na profecia, a qual dividiu muitas igrejas pentecostais. Os grandes nomes desse período são William M. Branham e Oral Roberts²¹. A chegada da IEQ ao Brasil representou a expansão internacional desse movimento.

Se Mariano foi feliz ao classificar a segunda onda como “pentecostalismo neoclássico”, o mesmo não acontece em relação à terceira onda, pois ele aceita acriticamente o termo “neopentecostal”. Mesmo reconhecendo que o termo tem sido empregado com imprecisão, ele aceita-o simplesmente por ser aquele “que mais vem ganhando terreno nos últimos anos entre os pesquisadores brasileiros para classificar as novas igrejas pentecostais”²². A inadequação do termo fica evidente quando o próprio Mariano reconhece que, “enquanto as duas primeiras ondas não apresentam diferenças teológicas significativas entre si, verifica-se justamente o oposto quando se compara o neopentecostalismo às vertentes pentecostais que o precederam”²³. Ora, se o neoclássico é “neo” por não diferir significativamente do clássico, por que *neopentecostalismo* se ele difere sobremaneira do pentecostalismo que o precedeu? Ademais, tradicionalmente o prefixo “neo” tem sido relacionado com continuidade e não com ruptura. É por isso que em outros lugares “neopentecostalismo” é utilizado para indicar a renovação carismática ocorrida no seio das denominações protestantes, pois ela não diferiu significativamente do pentecostalismo anterior²⁴. Essa renovação carismática também aconteceu na Igreja Católica, mas ali, como não havia um pentecostalismo anterior, foi designada simplesmente como “renovação carismática”²⁵.

Para Mariano as diferenças teológicas significativas entre o neopentecostalismo e as vertentes pentecostais que o precederam são a ênfase na guerra espiritual, a teologia da prosperidade e a eliminação dos sinais externos de santidade²⁶. Na realidade, o abandono dos sinais externos de santidade é uma consequência da teologia da prosperidade, e esta, sim, juntamente com o conceito de guerra espiritual, representa um distanciamento substancial dos novos pentecostalismos em relação aos precedentes. Tamanho distanciamento indica que o fenômeno não é simplesmente uma nova forma de pentecostalismo, um “neopentecostalismo”, mas um “pós-pentecostalismo”. Assim, o *pós-pentecostalismo* é um afastamento do pentecostalismo tendo como cerne a teologia da prosperidade e o conceito de guerra espiritual. Os traços característicos incluem uma mistura deliberada de religiosidade popular, a utilização autoconsciente de estilos e convenções anteriores, a construção de estruturas comerciais, o abandono dos sinais externos de santidade e frequentemente a incorporação de imagens relacionadas com o consumismo e a comunicação de massa da sociedade pós-industrial do final do século 20²⁷. Seu objetivo declarado é estabelecer uma nova cristandade através da atividade política²⁸. Seu principal representante é a IURD, fundada em 1977 e atualmente com cerca de 3 milhões e meio de fiéis e um fluxo de caixa estimado em 1 bilhão de reais²⁹.

Devido à centralidade da teologia da prosperidade e da ênfase na guerra espiritual, a convivência desse pós-pentecostalismo no seio da presente pluralidade do campo religioso brasileiro não tem sido pacífica, mesmo com relação aos outros pentecostalismos. A hostilidade do pós-pentecostalismo para com a umbanda e o candomblé tem se tornado um assunto legal³⁰. A famosa agressão a uma

imagem de Nossa Senhora Aparecida no dia da padroeira em 1995 revelou o potencial de conflito com o catolicismo³¹. No âmbito evangélico, o reverendo Caio Fábio, presidente da Associação Evangélica Brasileira (AEVB), tem acusado a IURD de paganismo. Ricardo Gondim, presidente da Fraternidade Teológica Latino-Americana (Setor Brasil) e também pastor de uma AD, classifica a IURD como uma nova religião que não é nem evangélica nem pentecostal³². Thomas Fodor, reitor do Seminário Teológico Pentecostal do Nordeste, afirma que a IURD e outras assemelhadas “seguem alguns princípios pentecostais, mas acrescentaram ao seu credo várias práticas e doutrinas que estranham qualquer evangélico, inclusive os pentecostais, e que não têm base bíblica”³³. Percepção semelhante também é encontrada fora do âmbito religioso³⁴.

É interessante observar que os próprios membros da IURD se percebem distanciados do pentecostalismo clássico. Para eles os pentecostais, normalmente em referência à AD, “são sujeitos que seguem uma religião e não a Jesus”. Por outro lado, pertencer à IURD é “seguir Jesus”. Em uma pesquisa sobre identidade religiosa efetuada entre membros da IURD no Recife, 60,7% disseram ser simplesmente “cristãos” ou “de Jesus”. Apenas 35,7% se consideraram crentes ou evangélicos³⁵.

De fato, a teologia da prosperidade e a guerra espiritual distanciam o pós-pentecostalismo do pentecostalismo, pois desequilibram sobremaneira a síntese observada por d’Epinay e citada acima. Os elementos protestantes do pentecostalismo — cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética — estão praticamente ausentes no pós-pentecostalismo. Isso sugere que, se o pós-pentecostalismo se distancia do pentecostalismo, seu distanciamento do protestantismo é ainda maior, rompendo com os princípios centrais da Reforma. O pós-pentecostalismo é genealogicamente protestante, mas não o é teologicamente. E isso tem profundas implicações sociológicas. Portanto, as conclusões obtidas sem essa distinção precisam ser revistas.

A expectativa escatológica de um reino de Deus futuro (pré-milenarismo), característica do início do pentecostalismo³⁶, é modificada para uma escatologia realizada. O reino de Deus já está presente aqui e agora, embora ainda não de forma definitiva, para usufruto dos escolhidos. O batismo no Espírito Santo é o revestimento de poder para vencer os entraves para tal usufruto. Esses entraves são as ações de Satanás e seus anjos e, portanto, devem ser perseguidos e amarrados. Sem os espíritos do mal para atrapalhar, os fiéis podem viver com saúde e prosperidade. Tanto as raízes da teologia da prosperidade como da guerra espiritual encontram-se nos Estados Unidos, e embora tenha havido certa adaptação, é equivocado falar em um evangelho da prosperidade autóctone³⁷.

A teologia da prosperidade não teve origem dentro do pentecostalismo, mas é um produto da relação dialética entre este e o movimento conhecido como confissão positiva. Os grandes arautos dessa síntese são Kenneth Hagin e E. W. Kenyon. Eles conjugaram o pressuposto de que se o fiel não duvidar em seus

pedidos será atendido por Deus com a noção de que a mente humana pode controlar a esfera espiritual, que, por sua vez, determina a realidade material. A síntese se completou com a injeção do conceito de redenção por meio de Cristo. O produto final é que os benefícios da redenção (saúde e prosperidade) podem ser reivindicados pelo fiel através do uso correto da mente (confissão sem dúvida). A principal alteração teológica consiste em aplicar à obra redentora de Cristo as maldições da lei mosaica, principalmente a doença e a pobreza, e não a queda de Adão. Concomitantemente, a redenção traz a bênção de Abraão, ou seja, a prosperidade financeira. Para Pieratt, um teólogo, “identificar a maldição como sendo a lei mosaica e a bênção como prosperidade financeira e física é um ato que coloca a doutrina da prosperidade fora do círculo da interpretação bíblica e protestante”³⁸.

Para obter prosperidade financeira o fiel precisa primeiramente demonstrar sua fé entregando dízimos e ofertas. Quanto mais contribuir, mais receberá. Como o dízimo é um percentual fixo, algumas igrejas ajudam os fiéis a ultrapassarem esse limite para serem mais abençoados. Alguns pastores da IURD em Belo Horizonte introduziram o dízimo da Trindade, ou seja, 10% para o Pai, 10% para o Filho e 10% para o Espírito Santo³⁹. Não obstante, as ofertas são mais privilegiadas, pois o único limite é a fé do doador. Mariano cita extensamente as diversas formas pelas quais os fiéis são desafiados a colaborarem e conclui que, “distinto da promessa no catolicismo popular, que condiciona o pagamento ao atendimento da súplica, o desafio antecede o recebimento da bênção. O fiel paga primeiro. Coloque-se na posição de credor de Deus, coagindo-o a retribuir na mesma medida”⁴⁰.

Pelo menos para a IURD essa teologia está dando certo. Em poucos anos ela adquiriu uma grande rede de televisão, 26 estações de rádio, dois jornais, um banco, uma gravadora, uma construtora e literalmente milhares de imóveis. Outras igrejas estão seguindo o mesmo caminho. Uma das mais bem-sucedidas é a Renascer. Embora seu público seja de classe média, ou talvez por isso, também é ardorosa defensora da teologia da prosperidade. Ali ela não apenas desafia as pessoas a se tomarem ricas, como também legitima as riquezas já existentes⁴¹. O impacto dessa teologia na vida dos fiéis ainda precisa ser mais estudado. É no mínimo prematuro afirmar se ela está ou não transformando a situação econômica dos mais necessitados. Os poucos exemplos de casos bem-sucedidos realçam a prosperidade individual, que, por sua vez, acaba legitimando as estruturas sociais causadoras da pobreza.

Essas estruturas não recebem atenção porque para o pós-pentecostalismo são os demônios os verdadeiros causadores de todos os males e todos os sofrimentos, seja doença, desemprego, pobreza, fome, problemas no relacionamento pessoal, matrimonial, familiar e assim por diante⁴². Conseqüentemente, por causa deles o Brasil não é um “país bem mais desenvolvido”⁴³. Como a esfera espiritual controla a realidade material, as mudanças materiais dependem da neutralização dos demônios no campo espiritual. Por isso é que existe a guerra espiritual. É uma luta para libertar as pessoas da opressão causada pelos demônios. Em uma clara

alusão à IEQ, o bispo Macedo diz que “temos que sair por aí dizendo que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo, mas também, e antes de tudo, que liberta as pessoas que estão oprimidas pelo diabo e seus anjos”⁴⁴. O revestimento de poder, então, é para neutralizar a ação dos demônios.

Embora a noção de guerra espiritual seja bastante popular no Brasil, ela também não é autóctone. Sua origem se situa nos Estados Unidos, onde seu principal articulador é Peter Wagner, professor no Fuller Theological Seminary⁴⁵. No Brasil, uma de suas discípulas, Neusa Itioka, juntamente com Valnice Milhomens, são as expoentes. A idéia central é que existem demônios territoriais e hereditários, que agem sobre áreas geográficas e sobre famílias. Esses demônios seriam os responsáveis por todos os males do mundo, inclusive a desigualdade e a injustiça social.

Esse conceito de guerra espiritual encontrou grande acolhida no Brasil, praticamente em todos os grupos evangélicos, sobretudo nos pentecostais, mas é marca característica do pós-pentecostalismo. Estes exploram bastante a religiosidade popular, que sempre esteve bastante perto do animismo. O benzimento de objetos nessas igrejas é muito comum. Vale tudo na luta contra os demônios: rosas, azeite, lenços, sal, arruda, espadas, fotografias. Esses objetos são utilizados de maneira muito semelhante àquela da umbanda. Nos cultos, e há cultos especiais de libertação, os demônios são desafiados a se manifestar e são “amarrados”, ou seja, neutralizados. Normalmente esses demônios são identificados com as entidades da umbanda e do candomblé⁴⁶. Isso, entre outras coisas, cria bastante tensão no espaço religioso brasileiro, levando os fiéis a acreditarem que os responsáveis pelos males da sociedade brasileira são as religiões concorrentes.

A solução dos problemas brasileiros estaria na eleição de fiéis para os cargos públicos. Em seus postos eles neutralizariam as ações dos demônios, trazendo assim saúde e prosperidade para todo o país. Obviamente, esse projeto de neocrisandade encontra resistência tanto por parte dos outros grupos religiosos como por parte das forças políticas existentes. Estas, no entanto, para sobreviverem diante do peso eleitoral crescente dos grupos pós-pentecostais, são obrigadas a fazer alianças e concessões. Através delas o pós-pentecostalismo vai entrando e se firmando no cenário político nacional.

Incursões do Pós-Pentecostalismo na Política

O projeto de neocrisandade se tornou público durante o processo de redemocratização do país, especialmente por ocasião da Assembléia Nacional Constituinte em 1986. Em artigo no jornal oficial de sua denominação um líder da AD declarou que “somente os eleitos de Deus devem ocupar os postos-chave da nação”⁴⁷. Para atingir seus objetivos, as principais igrejas, sobretudo a AD, a IEQ

e a IURD, seguiram um modelo corporativo, apontando seus candidatos oficiais. Assim foi formada a chamada bancada evangélica, com 32 titulares e dois suplentes que assumiram no período. Sua atuação foi no mínimo polêmica, marcada por fisiologismo e oportunismo. A principal moeda política foram as concessões de rádio e televisão⁴⁸. Em 1990 o número de evangélicos no Congresso diminuiu de 32 para 23. Contudo, alguns suplentes assumiram e com isso no final de 1991 o número havia subido para 29. Um deles, Itsuo Takayama, após ter trocado de partido duas vezes durante uma única semana, foi cassado. Outro, João de Deus, após ter se apropriado indevidamente de verbas públicas, escapou por pouco da cassação. Um terceiro, Manoel Moreira, amealhou 8 milhões de dólares intermediando emendas. Não obstante, em 1994 o número de deputados eleitos subiu para 30, entre eles Francisco Silva, o deputado federal mais votado no Rio de Janeiro com 210 mil votos, 80 mil votos a mais do que o segundo colocado. A IURD, que em 1986 havia eleito um parlamentar, em 1990 elegeu quatro deputados federais, mas um deles se tornou dissidente. Em 1994 elegeu seis deputados federais e seis deputados estaduais numa calculada estratégia eleitoral⁴⁹. Seu plano era eleger 200 vereadores em 1996⁵⁰.

Na eleição presidencial de 1989 algumas igrejas viam em Íris Rezende, evangélico de perfil tradicional, um bom nome. Entretanto, com a derrota de Íris na convenção do PMDB, muitos daqueles que o apoiavam esperaram até o segundo turno para se definirem, e quando o fizeram foi maciçamente a favor de Collor⁵¹. Já a IURD apoiou Collor de forma ostensiva desde o início. A campanha também polarizou o mundo evangélico, com a formação do Movimento Evangélico Pró-Collor, substancialmente maior e mais representativo que seu congêneres, o Movimento Evangélico Pró-Lula. Na eleição presidencial de 1994 Quércia recebeu em termos percentuais mais votos dos evangélicos do que do restante da população. Isso se deve sem dúvida ao fato da vice de Quércia ser evangélica. No entanto, o grosso dos evangélicos acompanharam a maioria da população, votando em Fernando Henrique⁵². A IURD não apenas apoiou Fernando Henrique desde o início, como também fez propaganda contra Lula.

A polarização ocorrida na campanha de 1989 se mostrou permanente. Os que apoiaram Lula se aglutinaram no Movimento Evangélico Progressista (fundado em 1990). Aqueles que possuíam um projeto de neocristandade se arregimentaram no Conselho Nacional dos Pastores do Brasil (CNPB). Este último, fundado em 1993, tem o objetivo expresso de eleger um presidente da República. Em seu quadro encontram-se líderes da IURD, IEQ, Casa da Bênção, AD, entre outras. Demonstrando que o pós-pentecostalismo não reconhece barreiras denominacionais, um dos líderes do CNPB é Nilson Fanini, atual presidente da Aliança Batista Mundial. Em manifestação promovida pela IURD no início de 1996, Fanini teve seu nome lançado como candidato da comunidade evangélica à presidência da República em 1998⁵³.

Mesmo deixando de lado a corrupção e o fisiologismo, males que estão

enraizados na política brasileira e dos quais nem mesmo os representantes de Deus escapam⁵⁴, a incursão do pós-pentecostalismo na política brasileira visando o estabelecimento de uma neocristandade é preocupante. Em primeiro lugar, como Harvey Cox observa, a teologia do domínio presente no pós-pentecostalismo inclina-o para o conservadorismo⁵⁵. Em segundo lugar, a política do pós-pentecostalismo é altamente corporativa, visando benefícios exclusivos, “é a apropriação do Estado democrático pela mentalidade *sectária* em ebuliente expansão”⁵⁶. Em terceiro lugar, o pós-pentecostalismo não possui um projeto de sociedade⁵⁷. Em quarto lugar, as lideranças são freqüentemente autoritárias e protegidas contra qualquer tipo de crítica. Isso se reflete na obediência à indicação eleitoral da liderança⁵⁸. Em quinto lugar, uma pesquisa de abrangência nacional revelou que os pentecostais têm menos apego às liberdades de organização e expressão⁵⁹. Diante disso, é difícil acreditar que o pós-pentecostalismo possa contribuir para o desenvolvimento da democracia no Brasil.

Conclusão

Fica evidente, ao se revisar a bibliografia existente, a necessidade de uma nova tipologia do campo religioso brasileiro que faça distinção entre os diversos pentecostalismos. Os novos pentecostalismos não se encaixam nas generalizações anteriores. Sem dúvida, eles não são politicamente passivos. Por outro lado, sua participação na política normalmente tem sido a nível de lideranças clientelistas que até agora poucas vezes têm criado espaço para a participação das massas na sociedade civil. O conceito de guerra espiritual e a teologia da prosperidade, presentes no cerne desses novos pentecostalismos, respectivamente não desenvolvem a conscientização social nem promovem uma ética ascética e de poupança semelhante àquela do metodismo do início do século passado. Ao contrário, seguem a ética hedonista brasileira. Por tudo isso, esses novos pentecostalismos merecem a designação de “pós-pentecostalismo”.

Fica evidente também que até agora as análises têm sido produzidas por sociólogos, antropólogos e cientistas políticos. Sua contribuição para a compreensão do fenômeno pentecostal no Brasil tem sido enorme. Contudo, a ausência de análises que percebam o pentecostalismo como uma estrutura de longa duração, análises históricas, em outras palavras, tem prejudicado substancialmente o conhecimento do pentecostalismo. Da mesma forma, as alterações teológicas substanciais ocorridas no pentecostalismo, provocando o surgimento do pós-pentecostalismo, especialmente em sua escatologia, com as conseqüentes implicações éticas, exigem a contribuição de análises teológicas⁶⁰.

O pós-pentecostalismo tem atraído multidões e deve permanecer no panorama religioso brasileiro por muito mais tempo ainda. As causas dessa atração estão sendo pouco a pouco mapeadas. Devido à multiplicidade de novos grupos religio-

sos, ainda são necessários mais estudos etnográficos representativos que apontem os fatores que determinam o trânsito religioso. Já o impacto social, econômico e político da emergência do pós-pentecostalismo é muito mais difícil de mapear e mais ainda de prever. Quais as implicações do fortalecimento de um grupo altamente intolerante e exclusivista, em especial em relação à umbanda e ao candomblé, diante do pluralismo religioso brasileiro? Está realmente havendo uma guerra santa no país? Como o pós-pentecostalismo está lidando com as questões de gênero, idade, sexualidade e raça? E quanto aos adeptos da teologia da prosperidade, estão eles realmente se tomando mais prósperos? Até onde a teologia da prosperidade pode efetivamente estimular uma geração de empreendedores que alterem de modo significativo a face econômica do país? É o objetivo declarado do pós-pentecostalismo de implantar uma neocrisandade compatível com a democracia? Serão o corporativismo e o clientelismo inerentes ao pós-pentecostalismo ou eles cederão lugar a procedimentos que promovam ações coletivas e desenvolvam a conscientização social? Infelizmente ainda não existem pesquisas suficientemente representativas que possam responder essas questões. Essa é a enorme tarefa que se apresenta para aqueles que se dispõem a estudar o fenômeno do pós-pentecostalismo no Brasil.

Notas

- * Professor de História na Universidade Federal Rural de Pernambuco. O apoio financeiro para esta pesquisa foi fornecido pelo The Helen Kellogg Institute for International Studies, University of Notre Dame.
- 1 Ao comentar o atual estágio dos trabalhos publicados sobre o pentecostalismo, Monteiro declarou que “estes revelam que muitas das conclusões apresentadas foram comprometidas por vários fatores, dentre eles destacam-se a ausência de pesquisa de campo aliada à falta da adoção de uma metodologia criteriosa. Isso tem contribuído para que determinadas hipóteses tenham sido apresentadas como ‘verdades’, com o agravante de que passam a ser repetidas em outras obras. Outro problema a ser apontado é o das generalizações. É freqüente encontrar trabalhos nos quais o autor estuda apenas um movimento num determinado local e, a partir deste, generaliza suas conclusões como sendo válidas para todo o ‘universo pentecostal’, contribuindo para aumentar a confusão já existente” (Yara Nogueira MONTEIRO, *Pentecostalismo no Brasil: os desafios da pesquisa*, *Revista de Cultura Teológica*, v. 13, p. 7-20, 1995, p. 13).
 - 2 Esse é o argumento de um influente antropólogo americano que afirma que os protestantes não oferecem nada socialmente inovador, apenas estratégias de sobrevivência. Veja David STOLL, *Is Latin America Turning Protestant? : The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley : University of California, 1990. Em outra obra os autores abandonam a noção de que o protestantismo tenha uma inclinação política conservadora. Veja Virginia GARRARD-BURNETT, David STOLL (Eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia : Temple University, 1993.
 - 3 Essa é a percepção de um sociólogo da religião inglês. Veja David MARTIN, *Tongues of Fire : The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford : Basil Blackwell, 1990.
 - 4 Por exemplo, “não há dúvidas que a lógica religiosa do pentecostalismo inclui várias tensões, contradições e fontes de capacitação que facilitam mais do que obstaculizam a participação em

- movimentos sociais. Em alguns casos, elas podem até mesmo promover o desenvolvimento de uma consciência social altamente crítica” (John BURDICK, *Looking for God in Brazil : The Progressive Catholic Church in Urban Brazil’s Religious Arena*, Berkeley : University of California, 1993, p. 206).
- 5 Veja Bernice MARTIN, *New Mutations of the Protestant Ethics among Latin American Pentecostals*, *Religion*, v. 25, p. 101-117, 1995.
 - 6 Veja Cecília Loreto MARIZ, *Coping with Poverty : Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Philadelphia : Temple University, 1994.
 - 7 Paul FRESTON, *Pentecostalism in Brazil : A Brief History*, *Religion*, v. 25, p. 119-133, 1995.
 - 8 Patrick JOHNSTONE, *Intercessão Mundial*, Contagem (MG) : AME, 1994. O número de protestantes em 1992 seria 28.814.710 (17,8% da população), dos quais 13.766.562 seriam membros e o restante filiados. Isso representaria um aumento de 30% em relação a 1985.
 - 9 Reginaldo PRANDI, Antônio Flávio PIERUCCI, *Religiões e voto no Brasil : a eleição presidencial de 1994, comunicação (94GT2006) apresentada no XVIII Encontro Anual da ANPOCS, 1994. Convém ressaltar que o universo dessa pesquisa exclui os menores de 16 anos, os de 16 a 18 anos incompletos até 03/10/94 que preferiram não se alistar e os analfabetos não alistados. Como muitos grupos batizam apenas adultos (o referencial etário é muitas vezes por volta dos 12 anos), considerando os não-batizados como filiados e não como membros, a porcentagem de evangélicos para o total da população deve ser um pouco maior.*
 - 10 Rubem César FERNANDES, *Censo Institucional Evangélico CIN 1992 : primeiros comentários*, Rio de Janeiro : ISER, 1992.
 - 11 “Com relação à diversidade existente dentro [do] campo tido como ‘pentecostal’ verifica-se não ser ainda claro os critérios de diferenciação (...) essa situação permite que movimentos vários, e diferentes, mesmo que não tenham sido estudados (ou por esse motivo) acabem sendo apontados como sendo ‘pentecostais’” (Yara N. MONTEIRO, op. cit. p. 12).
 - 12 Christian Lalive d’EPINAY, *Toward a Typology of Latin American Protestantism*, *The Review of Religious Research*, v. 10, p. 4-10, 1968, p. 9.
 - 13 Yara N. MONTEIRO, op. cit., p. 18.
 - 14 Paul FRESTON, op. cit., p. 119.
 - 15 Paul FRESTON, *Protestantes e política no Brasil : da Constituinte ao impeachment*, tese de doutorado, UNICAMP, 1993. Os dois fundadores da Assembléia de Deus em Santa Maria de Belém do Pará, os suecos Vingren e Berg, receberam uma profecia em South Bend, Indiana, quando ligados a uma Igreja Batista de Chicago. É fundamental perceber que no início de 1907 5 mil pessoas deixavam Belém por semana, oriundas principalmente do Nordeste, em direção às entranhas da Amazônia em busca de borracha. Belém, como entreposto do comércio da borracha oriunda de Manaus, era um porto bastante movimentado, com navios de grande calado provenientes de várias partes do mundo, principalmente dos Estados Unidos (a borracha chegou a responder por 38% das divisas brasileiras). Com a crise iniciada em 1908 começou o refluxo de migrantes em direção ao Nordeste, acentuado a partir de 1911. Não por acaso em 1920 a Assembléia de Deus já estava estabelecida em seis estados nordestinos. Sobre o ciclo da borracha veja Bradford L. BARHAM, Oliver T. COOMES, *The Amazon Rubber Boom and Distorted Economic Development*, Boulder (CO) : Westview, 1996.
 - 16 Paul FRESTON, *Pentecostalism in Brazil*.
 - 17 Ricardo MARIANO, *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*, dissertação de mestrado, USP, 1995, p. 24.
 - 18 ID., *ibid.*

- 19 Robert Mapes ANDERSON, *Vision of the Disinherited* : The Making of American Pentecostalism, New York : Oxford University, 1979.
- 20 James R. GOFF, *Fields White unto Harvest* : Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism, Fayetteville : University of Arkansas, 1988.
- 21 David Edwin HARRELL, Jr., *All Things Are Possible* : The Healing and Charismatic Revivals in Modern America, Bloomington : Indiana University, 1975.
- 22 Ricardo MARIANO, op. cit., p. 25.
- 23 ID., ibid., p. 28.
- 24 Por exemplo, Gabriele KOHPAHL, *Facing the World with Spiritual Life* : Neo-Pentecostalism in Guatemala, dissertação de mestrado, Los Angeles : Universidade da Califórnia, 1989; e Richard QUEBEDEAU, *The New Charismatics* : The Origins, Development, and Significance of Neo-Pentecostalism, Garden City (NY) : Doubleday, 1976.
- 25 A renovação carismática católica ganhou impulso em South Bend, Indiana, no início de 1967. Cf. Edward D. O'CONNOR, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*, Notre Dame (IN) : Ave Maria, 1971.
- 26 Ricardo MARIANO, op. cit., p. 28.
- 27 É óbvio que toda tipologia religiosa é inerentemente débil. Como Lalive d'Epinau, que cultivava o bom hábito de duvidar de suas próprias certezas, observou três décadas atrás, "às vezes, tão logo um pesquisador propõe uma tipologia que parece não apenas respeitar como também abranger as principais características que se sabe existirem em combinação, são publicadas novas monografias que levantam dúvidas quanto à adequabilidade das propostas para lidarem com seus achados" (Christian Lalive d'EPINAY, *Toward a Typology of Latin American Protestantism*, p. 5). Ademais, como Mariano observou ao propor sua tipologia, "práticas rituais, correntes teológicas, técnicas evangelísticas não respeitam fronteiras denominacionais nem circulam somente no interior de uma determinada onda" (Ricardo MARIANO, op. cit., p. 36). Portanto, embora a IURD represente mais adequadamente o pós-pentecostalismo, podemos encontrá-lo praticamente em todas as denominações evangélicas, em maior ou menor intensidade.
- 28 O pós-pentecostalismo não se originou pela adoção deliberada de algum objetivo. Ele consiste de uma multidão de pessoas caminhando na mesma direção e influenciando umas as outras, sem possuírem, pelo menos inicialmente, um plano pré-concebido. Contudo, no decorrer de seu desenvolvimento ele tem se tornado mais consciente de seus objetivos, mais deliberado em seus esforços e mais metódico e organizado.
- 29 *Time*, 11/03/96, p. 13.
- 30 A comissão Oju-Obá foi criada para assessorar juridicamente os grupos afro-brasileiros quanto à hostilidade do pós-pentecostalismo (*Folha de S. Paulo*, 28/06/88).
- 31 *The Economist*, 11/11/95, p. 44; *Veja*, 25/10/95, p. 96-105.
- 32 Ricardo GONDIM, *O evangelho da Nova Era* : uma análise e refutação da chamada teologia da prosperidade, São Paulo : Abba, 1993. Cf. também Ricardo MARIANO, op. cit. p. 62.
- 33 Thomas W. FODOR, *Pentecostalismo no Brasil*, monografia de mestrado, Seminário Teológico Batista do Norte, 1996, p. 13.
- 34 Para Pierucci, os neopentecostais são aqueles "novos protestantes *made in Brazil*, que entretanto parecem sempre à beira de um ataque definitivo de pós-protestantismo explícito, haja vista a diminuição do interesse pela leitura da bíblia e pela conduta metódica de vida, em consequência da instalação central da legitimidade das soluções mágicas em sua prática religiosa, centralidade expressa no fascínio (...) pelo retorno material" (Antônio Flávio PIERUCCI, *Liberdade de cultos na sociedade de serviços* : em defesa do consumidor religioso, *Novos Estudos CEBRAP*, v. 44, p. 3-11, 1996, p. 3).

- 35 Roberta Bivar Carneiro CAMPOS, *Emoção, magia, ética e racionalização* : as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus, dissertação de mestrado, UFPE, 1995.
- 36 Em seu início a escatologia pentecostal “era em geral pré-milenista ao aguardar um reino milenar a ser inaugurado pelo retorno iminente de Cristo” (Donald W. DAYTON, *Theological Roots of Pentecostalism*, Grand Rapids [MI] : Francis Asbury, 1987, p. 145).
- 37 Além disso, a origem da teologia da prosperidade e sua disseminação social e geográfica não confirmam a tese da “afinidade eletiva” com as condições econômicas a partir do final dos anos 70 defendida por Martin (cf. Bernice MARTIN, op. cit., p. 101 e 115). No Brasil o maior divulgador dos ensinamentos de Hagin é a Graça Editorial, pertencente a R. R. Soares, um dos fundadores da IURD que posteriormente fundou a Igreja Internacional da Graça de Deus. Soares tem adaptado o pensamento de Hagin ao contexto brasileiro. Sua editora já publicou 33 títulos de Hagin e 17 dele mesmo. Sobre tal adaptação confira Ricardo MARIANO, op. cit.
- 38 Alan B. PIERATT, *O evangelho da prosperidade*, São Paulo : Vida Nova, 1993, p. 70.
- 39 *O Globo*, 16/08/92.
- 40 Ricardo MARIANO, op. cit., p. 170.
- 41 Martin está equivocada ao afirmar que um agressivo evangelho da prosperidade está menos evidente na Renascer. Após entrevistas e assistência aos cultos, Mariano constatou que a Renascer realmente conclama seus fiéis a ofertarem muito (cf. Bernice MARTIN, op. cit., p. 116, e Ricardo MARIANO, op. cit., p. 177).
- 42 Ingo WULFHORST, O pentecostalismo no Brasil, *Estudos Teológicos*, v. 35, p. 7-20, 1995.
- 43 Edir MACEDO, *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, Rio de Janeiro : Universal Produções, 1988, p. 104.
- 44 ID., *ibid.*, p. 131.
- 45 É importante ressaltar que Wagner foi missionário por muitos anos na América Latina e que no Fuller foi bastante influenciado pela teoria do “encontro de poder” desenvolvida por antropólogos cristãos, como Allan Tippett, Paul Hiebert e Charles Kraft. Wagner tem escrito muito sobre guerra espiritual. Para uma boa introdução ao seu pensamento sobre o assunto, veja C. Peter WAGNER, F. Douglas PENNOYER (Eds.), *Wrestling with Dark Angels : Toward a Deeper Understanding of the Supernatural Forces in Spiritual Warfare*, Ventura (CA) : Regal, 1990.
- 46 Mariano relata diversos cultos de libertação promovidos pela IURD (cf. Ricardo MARIANO, op. cit.).
- 47 *Mensageiro da Paz*, 09/86, p. 15.
- 48 Para uma análise detalhada da participação da bancada evangélica na Assembléia Nacional Constituinte, veja Paul Freston, *Protestantes e política no Brasil*.
- 49 “A Igreja Universal distribuiu os votos que cada templo poderia gerar, de tal maneira que todos os candidatos apresentados nos estados de São Paulo (dois), Rio de Janeiro (três) e Bahia (um) foram eleitos” (Ronaldo R. M. de ALMEIDA, A universalização do reino de Deus, *Novos Estudos CEBRAP*, v. 44, p. 12-23, 1996, p. 17).
- 50 *Folha de S. Paulo*, 15/04/95.
- 51 Freston acredita que o voto evangélico pode ter sido responsável direto pela derrota de Lula (Paul FRESTON, Os trabalhadores e os evangélicos, *Têoria e Debate*, v. 25, p. 23-26, 1994).
- 52 Veja Reginaldo PRANDI, Antônio F. PIERUCCI, op. cit.
- 53 *Folha de S. Paulo*, 10/01/96.
- 54 Antônio F. PIERUCCI, Representantes de Deus em Brasília : a bancada evangélica na Constituinte, in: *Ciências Sociais hoje*, São Paulo : Vértice e Anpocs, 1989, p. 104-132.
- 55 “A teologia do domínio está baseada em uma leitura específica do primeiro capítulo do livro

bíblico do Gênesis (...) De acordo com essa leitura, ‘toda coisa viva’ significa não apenas animais, mas também instituições, e uma vez que (...) os cristãos herdaram todos aqueles mandatos do Antigo Testamento, isso claramente significa que os cristãos (...) devem governar a terra. (...) Uma das características da teologia do domínio que mais me dói é a sinistra similaridade de parte de sua retórica com a teologia da libertação. A grande diferença é que a teologia da libertação produz uma expressão de ativismo religioso mais progressista, ao passo que a teologia do domínio quase sempre engendra política pública bastante conservadora” (Harvey COX, *Fire from Heaven : The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, New York : Addison-Wesley, 1995, p. 289 e 294). Mariano está equivocado ao afirmar que “o nome dessa teologia advém da crença de que os demônios ‘dominam’” grupos e regiões. Na verdade, o domínio é do ser humano (cf. Ricardo MARIANO, op. cit., p. 130).

- 56 Paul FRESTON, As igrejas protestantes nas eleições gerais brasileiras de 1994, *Boletim Teológico/FTL-Br*, v. 9, n. 27, p. 7-42, 1995, p. 19.
- 57 “O sectarismo tem dificuldade em elaborar uma perspectiva universalista da política porque sempre foi excluído ou auto-excluído de tais preocupações. Não há projetos para a sociedade no pentecostalismo brasileiro” (ID., *ibid.*, p. 40).
- 58 Quanto à intocabilidade dos líderes pós-pentecostais, veja Anders RUUTHS, *Igreja Universal do Reino de Deus : Gudsrikets Universella Kyrka — en brasiliansk kyrkobilidning*, Estocolmo : Almqvist & Wiksell, 1995, p. 281. Se por um lado Freston observa que “muitos pentecostais não obedecem o conselho eleitoral do pastor”, Fonseca, por outro, informa que “em pesquisa do Instituto de Estudos da Religião (ISER) entre as igrejas evangélicas, a IURD obteve o maior índice (55,90%) de ‘fidelidade’ para com seus candidatos” (cf. Paul FRESTON, As igrejas protestantes nas eleições gerais brasileiras de 1994, p. 39, e Alexandre Brasil FONSECA, Surge uma nova força política : a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições de 1994, *Boletim Teológico/FTL-Br*, v. 9, n. 27, p. 43-85, 1995, p. 64).
- 59 Quando perguntadas sobre qual o valor que davam às liberdades de expressão e de organização, as pessoas foram classificadas em uma escala de 0 a 3,0. Os católicos carismáticos obtiveram 0,71 e os católicos das CEBs receberam 0,72. Os evangélicos em geral receberam 0,59, enquanto os pentecostais especificamente obtiveram 0,56. Já os afro-brasileiros receberam 0,77 e os kardecistas 0,81. Ver Reginaldo PRANDI, Antônio F. PIERUCCI, op. cit., p. 43.
- 60 Uma interessante apropriação de uma análise teológica para a compreensão da concepção de cidadania crítica entre pentecostais é efetuada por um sociólogo australiano. Cf. Rowan IRELAND, Pentecostalism, Conversions, and Politics in Brazil, *Religion*, v. 25, p. 135-145, 1995.

Paulo D. Siepierski
Rua Virgílio Oliveira, 10
52061-230 Recife — PE